

2014 · VOLUME 68 · NUMBER 2

ASIATISCHE STUDIEN ÉTUDES ASIATIQUES

**ZEITSCHRIFT DER SCHWEIZERISCHEN
ASIENGESELLSCHAFT
REVUE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE-ASIE**

EDITOR OF THIS ISSUE

Maurus Reinkowski, Basel

EDITOR-IN-CHIEF

Rafael Suter, Zürich

DE GRUYTER

EDITOR-IN-CHIEF Rafael Suter, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4,
CH-8032 Zürich, E-mail: sag.editor@aoi.uzh.ch

EDITORIAL BOARD Blain Auer, Lausanne. Norman Backhaus, Zürich. Wolfgang Behr, Zürich.
Daria Berg, St. Gallen. Maya Burger, Lausanne. David Chiavacci, Zürich. Bettina Dennerlein, Zürich.
Karénina Kollmar-Paulenz, Bern. Anke von Kügelgen, Bern. Angelika Malinar, Zürich. Annemarie
Mertens, Zürich. Silvia Naef, Genève. Maurus Reinkowski, Basel. Andrea Riemenschnitter, Zürich.
Ulrich Rudolph, Zürich. Reinhard Schulze, Bern. Pierre Souyri, Genève. Raji C. Steineck, Zürich.
Ingo Strauch, Lausanne. Christoph Uehlinger, Zürich. Nicolas Zufferey, Genève.

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
Publiée avec le soutien de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales.
Published with the support of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences.



Inhaltsverzeichnis – Table des Matières – Contents

Aufsätze – Articles – Articles

Ulrich Rudolph und Christoph Uehlinger

Positionen aktueller Mohammed-Forschung — 433

Fred M. Donner

Muhammad und die frühe islamische Gemeinschaft aus historischer Sicht — 439

Tilman Nagel

Der Weg zum geschichtlichen Mohammed — 453

Gregor Schoeler

Tilman Nagels „Authentizität“ in der Leben-Mohammed-Forschung“. Eine Antwort — 469

Andreas Görke und Harald Motzki

Tilman Nagels Kritik an der Isnad-cum-matn-Analyse. Eine Replik — 497

Hussein Ali Abdulsater

To rehabilitate a theological treatise. Inqādh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar — 519

Florian Zemmin

Was hat Max Weber mit Kātib Čelebi zu tun? Ein Annäherungsversuch an Gottfried Hagen — 549

Georges Tamer

Den Orient begrifflich denken: Überlegungen zur Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte — 557

Ewald Wagner

Verse über Verse: Wie Ibn al-Ḥaǧǧāǧ seine eigene Poesie betrachtet — 579

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

Karénina Kollmar-Paulenz

Arslan, Saadet. *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* — 619

Karénina Kollmar-Paulenz

Bawden, Charles R. *Another Tract for the Buryats with I.J. Schmidt's recently identified Kalmuck originals* — 623

Sophie Glutz von Blotzheim

Bürgel, Johann Christoph. *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts* — 627

Martin Lehnert

Paul, Gregor / Schneider, Elisabeth / Paul, Irene (Hg.). *Das große Lexikon des Buddhismus, zweite Lieferung: Bait – D* — 633

Stefan Georg

Knüppel, Michael. *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten. Am Beispiel von S.M. Širokogorovs „Tungus Dictionary“* — 641

Chiara Formichi

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* — 657

Martin Lehnert

Radich, Michael. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of “Ajase” and Stories in Buddhist History* — 661

Florian Zemmin

Was hat Max Weber mit Kātib Čelebi zu tun? Ein Annäherungsversuch an Gottfried Hagen

Abstract: This article responds to Gottfried Hagen's extensive review (see *Der Islam* 2/2013) of my book *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert. Ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kātib Čelebis (1609–1657)*. Whilst I benefitted greatly from some of Hagen's critical remarks and historical elucidations, his review not only misstates crucial passages of my book but also largely disregards its main objective, which is to develop a systematic model for understanding Kātib Čelebi's ethical stance. Besides reiterating crucial arguments ignored and rectifying central aspects misrepresented in Hagen's review, I here ask how the more fundamental misunderstandings – exceeding differences in theoretical positions or empirical observations – between the author's intentions and the reviewer's reception may be explained. Gottfried Hagen's historiographical perspective on Kātib Čelebi diverges from my sociological take on the same subject matter to the extent that both perspectives are struggling to enter into dialogue. Such dialogue, however, remains highly desirable so as to complement a historical reconstruction of Kātib Čelebi's life and times with a systematic, theoretically grounded understanding of his views.

DOI 10.1515/asia-2014-0034

In Heft 2/2013 von *Der Islam* findet sich eine ausführliche Rezension Gottfried Hagens zu meinem Buch *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert. Ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kātib Čelebis (1609–1657)*.¹ Von einigen kritischen Hinweisen und Ergänzungen in dieser kenntnisreichen Rezension habe ich überaus profitiert. Gleichwohl halte ich eine Replik auf die Darstellung Hagens aus mehreren Gründen für unerlässlich.² Der geringste

¹ Hagen 2013.

² Gerne hätte ich diese Replik am gleichen Ort veröffentlicht, an dem auch Hagens Rezension erschien, und so einen unmittelbaren Gesprächszusammenhang hergestellt; die Herausgeber-schaft von *Der Islam* entschied sich aber gegen eine Veröffentlichung.

Grund hierfür ist der polemische Stil, welcher die Rezension Hagens in Teilen bestimmt. Bereits wichtiger ist, dass Hagen mir historische Fehleinschätzungen und Anachronismen unterstellt, die sich so nicht in meinem Buch finden. Der zentrale Grund für diese Erwiderung besteht schließlich darin, dass Hagen sich mit dem Hauptanliegen meiner Arbeit kaum befasst hat. Auf mögliche Gründe dafür würde ich gerne im Zusammenhang mit den übergeordneten Fragen eingehen, die sich laut Hagen aus meiner Arbeit ergeben. Zunächst jedoch zur Frage des Stils, welche knapp behandelt, aber doch nicht ignoriert werden kann.

Wissenschaftliche Debatte lebt von Kritik. Wo Leidenschaft für den eigenen Gegenstand und klare theoretische Positionierungen involviert sind, wird diese Debatte nicht immer sachlich-nüchtern verlaufen. Gleichwohl darf an grundsätzliche Leitplanken der rationalen Auseinandersetzung erinnert werden. Dazu zählt, sich mit den Argumenten des Gegenübers auseinanderzusetzen, statt auf dessen Person (*ad hominem*) zu zielen. So ist es für die Plausibilität einzelner Argumente unerheblich, ob diese sich in einem Erstsemesterreferat, einer Masterarbeit oder einer Habilitationsschrift finden. Der belehrende Ton in Gottfried Hagens Rezension ist einer sachlichen Auseinandersetzung nicht sonderlich dienlich.

Was die historische Darstellung in meinem Buch betrifft, so vermutet Gottfried Hagen vollkommen richtig,³ dass eine Rekonstruktion damaliger Ereignisse nicht das Hauptanliegen meiner Arbeit darstellt – wenn Hagen diese Rekonstruktion dann auch gleichwohl zum Hauptanliegen seiner Rezension macht. Der historische Kontext war für meine Fragestellung nur insoweit relevant, als er mir half, die Handlungsvorstellungen Kätib Čelebis zu verstehen. Insofern habe ich hierfür gerne und dankbar auf bestehende historiographische Arbeiten zurückgegriffen, nicht zuletzt auf die Doktorarbeit von Gottfried Hagen selbst.⁴ Ich freue mich auch weiterhin über Korrekturen und Ergänzungen von Historikern; gleichwohl kann ich manche von Hagen kritisierte Fehleinschätzung beim besten Willen nicht an meinem Text festmachen. So schreibt Gottfried Hagen: „KÇs [Kätib Čelebis] Interesse an Magie ist ZEMMIN hier eher im Wege, da er sich der zentralen Rolle magischen Denkens in den frühmodernen Naturwissenschaften nicht bewusst ist (92).“⁵ Just in dem Abschnitt, auf welchen Hagen verweist, hebe ich aber drei Beispiele hervor, „in denen Čelebis Wissenschaftsverständnis unserem heutigen offen zuwiderläuft“, namentlich Zauberei, die Kunst des Un-

3 Hagen 2013: 489.

4 Hagen 2003.

5 Hagen 2013: 486.

sichtbarwerdens und Geisterbeschwörung.⁶ Für die willkommenen Ergänzungen eines ausgewiesenen Historiographen wie Gottfried Hagen wäre zweifelsohne auch Platz, ohne dass er mir dazu Lücken unterstellt, wo keine sind.

Ebenfalls ohne Anspruch auf umfassende historische Expertise habe ich mir erlaubt, auf bestimmte Phänomene, die mir in der Primärliteratur begegnet sind, aufmerksam zu machen und Vermutungen bezüglich ihrer Relevanz zu äußern. Dazu zählt eine Aussage Kātib Čelebis, in der er sich zur Illuminationsphilosophie (*ḥikmat al-iṣrāq*) bekennt – und zwar an zentraler Stelle in einer autobiographischen Passage.⁷ Ich habe zudem die These geäußert, dass Kātib Čelebi eine größere Nähe von Illuminationsphilosophie und Sufismus herausstellte als bislang bekannt. Ein subtiler Hinweis ergab sich aus dem Vergleich entsprechender Einträge im enzyklopädischen Hauptwerk Kātib Čelebis mit einer früheren Vorlage.⁸ Hagen betont diesbezüglich, dass auch Kātib Čelebi weiterhin zwischen Illuminationsphilosophie und Sufismus unterschieden hätte,⁹ wenn auch weniger stark als zuvor. Diese Lesart scheint tatsächlich ebenso plausibel; ob das Glas hier nun halb voll oder halb leer ist, muss wohl offen bleiben. Einen eindeutigeren Hinweis, den ich gegenüber den eben genannten Indizien auch klar hervorhebe, lässt Hagen aber vollkommen unerwähnt: Kātib Čelebi betont im Kapitel zu Gesang in *Mizān al-Ḥaqq*, dass die meisten Sufis sich auf *ḥikmat al-iṣrāq* stützten und ihre Praktiken davon ableiteten.¹⁰ Auf dieser Grundlage stellte ich die Hypothese auf, dass Kātib Čelebi sich nicht nur als Anhänger der Illuminationsphilosophie bezeichnete, sondern selbige auch an den Sufismus heranrückte. Ein eigener Orden der *iṣrāqīyya*, wie ich ihn laut Hagen konstruiert hätte,¹¹ wird in meinem Buch aber nirgends erwähnt.

Weiter diskussionswürdig finde ich die Frage, inwieweit Kātib Čelebi über ein unabänderlich zyklisches Weltbild verfügte und alles menschliche Handeln als prädestiniert auffasste – und inwieweit das für seine Handlungsvorstellungen relevant ist. So gibt es Indizien, dass Kātib Čelebi den Ablauf von Aufstieg, Höhe und Fall eines Gemeinwesens zumindest in seiner Geschwindigkeit für beeinflussbar hielt.¹² Insbesondere aber scheint es mir generell nötig, zwi-

⁶ Zemmin 2011: 91.

⁷ Zemmin 2011: 56.

⁸ Zemmin 2011: 62–65. Gottfried Hagen weist dankenswerterweise darauf hin, dass es sich bei dem mir nicht bekannten Verfasser Ebū l-Ḥayr um Taṣköprüzade Aḥmed handelt (Hagen 2013: 490, Anm. 14).

⁹ Hagen 2013: 484.

¹⁰ Zemmin 2011: 65.

¹¹ Hagen 2013: 484.

¹² Zemmin 2011: 98–101.

schen philosophisch-theologischen Hintergrundannahmen und praktischen Handlungsvorstellungen zu unterscheiden.¹³ Unstrittig dürfte sein, dass Kâtib Čelebi zu bestimmten Handlungen oder deren Unterlassung aufrief; er wollte mit seinen Handlungsempfehlungen Einfluss auf die Gestaltung des Gemeinwesens nehmen. Fiele die Komponente menschlicher Gestaltungsfähigkeit etwa gänzlich weg, wenn sie auf das Erreichen oder Wiederherstellen eines stabilen Ideals ausgerichtet wäre? Und wie relevant wäre es an dieser Stelle, wenn Kâtib Čelebi in seiner philosophischen Reflexion die Erstursache aller Handlungen bei Gott sah? Hätte er deshalb weniger handeln und gestalten wollen? Bezüglich dieser Fragen scheint mir weitere Diskussion in der Tat lohnenswert.

Ohne meine eigene Lesart damit zu verwerfen, möchte ich betonen, dass meine Anwendung der weberschen Verantwortungsethik gar nicht zwingend voraussetzt, dass der Mensch als eigenständiger Gestalter einer formbaren Welt gesehen wird. Gottfried Hagen verwirft mein Interpretationsschema vorschnell als ahistorisch, da er meine Argumentation zur Universalisierbarkeit der ethischen Idealtypen Webers nahezu gänzlich ignoriert. Nicht nur habe ich Kâtib Čelebi keineswegs als „innovationsfreudigen säkulare[n] Multikulturaliste[n]“¹⁴ konstruiert, es wäre auch für mein weberianisches Verständnis nicht nötig. Im Verzicht auf ahistorische Bezeichnungen wie ‚säkular‘ oder ‚Multikulturalist‘ liegt gerade mit die Leistung meiner sorgfältig begründeten Anwendung der ethischen Idealtypen Webers. Wir kommen damit zum eigentlichen, von Hagen kaum wahrgenommenen, Hauptanliegen meines Buchs, einer Verstehensmöglichkeit der Handlungsvorstellungen Kâtib Čelebis.

Ausgangspunkt meiner Arbeit war Unzufriedenheit mit der gängigen Charakterisierung Kâtib Čelebis als ‚tolerant‘. Mit diesem Label wurde versucht, seine Forderung nach Zurückhaltung in damaligen Konfliktfragen zu erklären. Mir ging es darum, besser zu verstehen, aus welchen Quellen sich Kâtib Čelebis eigene Handlungsvorstellungen speisten und, vor allem, nach welchen Prinzipien er Handlungsempfehlungen gab. Insofern reihe ich mich gerade nicht in die türkische Rezeption Kâtib Čelebis als ‚tolerant‘ ein, wie Hagen meint – weshalb auch die von ihm wiederholt geforderte nähere Definition des Begriffs ‚tolerant‘¹⁵ von mir nicht geleistet werden muss. Die Bezeichnung einer Person als ‚tolerant‘ oder ‚moderat‘ hebt tendenziell auf die Abwesenheit bestimmter (‚engstirniger‘ oder ‚radikaler‘) Überzeugungen ab, statt die Normquellen und -ziele der eigentlich zu beschreibenden Person in den Blick zu nehmen. Dabei wird die Schwierigkeit,

¹³ Zemmin 2011: 94, 118.

¹⁴ Hagen 2013: 488.

¹⁵ Hagen 2013: 485, 489.

Katib Čelebis Position zu benennen, nicht nur anhand der türkischen Sekundärliteratur sichtbar. Michael Cook etwa greift in seiner eindrucksvollen Studie zum Prinzip *al-amr bi-l-ma'rūf* zu der Verlegenheitsformulierung, Katib Čelebi habe nach „common sense“ gehandelt.¹⁶

Im ersten Teil der Arbeit arbeite ich deshalb die Hintergründe der Handlungsvorstellungen Katib Čelebis heraus. Für deren Verständnis schlage ich im zweiten Teil Typen der weberschen Ethik vor. Dabei unterscheide ich zwischen den Typen aus Webers Religionssoziologie und jenen aus *Politik als Beruf*. Ich lege ausführlich dar, warum und wie diese Typen auf meinen Forschungskontext angewendet werden können.¹⁷ Von einer bloßen (gar ahistorischen) Übertragung, wie Hagens Rezension suggeriert, kann also beim besten Willen keine Rede sein.

Ich komme zu dem Schluss, dass Katib Čelebi gemäß den religionssoziologischen Typen als Gesinnungsethiker verstanden werden kann. Für die Qāḍizādeli erwähne ich, dass sie vermutlich ebenfalls als Gesinnungsethiker zu verstehen seien, eventuell aber auch als Gesetzesethiker,¹⁸ und verweise ausdrücklich auf mögliche Unterschiede innerhalb der Bewegung der Qāḍizādeli.¹⁹ Hier äußere ich mich aber vorsichtig, da ich die Qāḍizādeli vor allem vermittelt Katib Čelebi wahrnehme.²⁰ Diese Differenzierungen nimmt Hagen nicht zur Kenntnis, sondern fordert sie nachgerade ein.²¹

Um den Unterschied in den Handlungsvorstellungen Katib Čelebis und der Qāḍizādeli, die *vermutlich* beide unter den weberschen Idealtyp der Gesinnungsethik fallen, besser fassen zu können, greife ich auf Webers Typen aus *Politik als Beruf* zurück, namentlich Verantwortungs- und Gesinnungsethik (letzterer Typ wohlgerne nicht mehr im Sinne der Religionssoziologie). Meine These ist, dass Katib Čelebi *aus verantwortungsethischer Warte* eine gesinnungsethische Position kritisierte.²² Dabei ist es letztlich tatsächlich unerheblich, ob die kritisierte Position (der Qāḍizādeli) von Katib Čelebi historisch adäquat erfasst ist; entscheidend ist, dass er eine solche Position beschrieb – und sie ablehnte.

Die Anwendung der weberschen Typen hat folgenden Mehrwert: Gegenüber dem oberflächlichen Label ‚tolerant‘ steht nun ein Modell zur Verfügung, das verstehen hilft, worin die Quellen und Ziele der Handlungsvorstellungen Katib Čelebis lagen und, insbesondere, nach welchen Maximen er Handlungsempfeh-

¹⁶ Zemmin 2011: 135.

¹⁷ Zemmin 2011: 148–198.

¹⁸ Zemmin 2011: 178, 200, Anm. 533.

¹⁹ Zemmin 2011: 178–179.

²⁰ Zemmin 2011: 178, 199.

²¹ Hagen 2013: 489.

²² Zemmin 2011: 198–206.

lungen gab. Dieses Modell benennt die ethische Gesinnung Kâtib Čelebis (hätte er eine solche nicht gehabt, wäre er gemäß *Politik als Beruf* ein Erfolgsethiker, was auszuschließen ist) und außerethische Erfolgswerte (v.a. die Ordnung des Gemeinwesens), welche zu einer fallweisen Abwägung führen, ob die reine Gesinnung umgesetzt werden soll. Ich finde es äußerst bedauerlich, dass Hagens Rezension sich kaum mit diesem Verstehensvorschlag, und damit dem Kern des Buches, befasst.

Auf mögliche Gründe für derart zentrale Missverständnisse zwischen dem Autor und dem Rezensenten einer Arbeit möchte ich in abschließenden Überlegungen eingehen, die über meine Arbeit und Hagens Rezension hinausreichen. Ich schließe dabei mehr oder weniger direkt an die von Gottfried Hagen aufgeworfenen vier grundsätzlichen Fragen an, die sich laut ihm aus meiner Publikation ergeben.²³

Hagen mahnt an, es wäre statt einer Veröffentlichung meiner Arbeit in Buchform besser gewesen „den tatsächlichen innovativen Beitrag“ in Aufsatzform zusammenzufassen.²⁴ Das Aufsatzformat hätte aber aus zwei gewichtigen Gründen nicht funktioniert: Erstens hätten historische Hintergrundinformationen dann so gut wie keinen Platz gefunden und zweitens hätte die Anwendung der weberschen Ethiktypen nicht ausführlich genug begründet werden können. Beide Aspekte hätten die kritisch-ablehnende Haltung Hagens wohl eher bestärkt als abgemildert.

Meine Ermutigung im Schluss des Buchs, „den leisen Tönen“ Gehör zu verschaffen, ist nicht etwa ein politisches Programm, wie Hagen kritisiert,²⁵ sondern ein wissenschaftliches: Es handelt sich um den Versuch, die Normvorstellungen der ‚moderaten Stimmen‘ selbst zu erfassen, statt selbige vorwiegend *ex negativo* als Abwesenheit von Extrempositionen zu verstehen. Auch führe ich die modernistische türkische Rezeption Kâtib Čelebis nicht als Beleg meiner eigenen Lesart an, sondern sage an der von Hagen herangezogenen Stelle²⁶ lediglich, dass ich nachvollziehbar finde, an welchen Darlegungen Kâtib Čelebis sich dessen Bezeichnung als „tolerant“ festmacht.

Ich verwehre mich gegen Hagens wiederholten Vorwurf, das empirische Material anachronistisch interpretiert zu haben, um die Anwendung der weberschen Ethiktypen zu ermöglichen. Wie betont, löse ich Webers Idealtypen von ihren kontextspezifischen Aspekten und lege ausführlich dar, inwiefern sie universa-

²³ Hagen 2013: 489–492.

²⁴ Hagen 2013: 492.

²⁵ Hagen 2013: 489, 491.

²⁶ Hagen 2013: 491, mit Bezug auf Zemmin 2011: 49.

liert werden können. Nun kann man freilich meine diesbezügliche Argumentation kritisieren, nur müsste man sich dazu auf selbige einlassen. Aus seiner eigenen disziplinären Warte heraus meint Hagen, ich hätte „der historischen Erkenntnis“ durch „eine detaillierte Untersuchung von Zeit und Ideenwelt“ Kätib Čelebis einen größeren Dienst erweisen können, als durch meinen weberianischen Verstehensversuch.²⁷ Doch Erkenntnis im Sinne eines nachvollziehenden Verstehens ist eben nicht nur durch Aufarbeitung historischer Details zu leisten, sondern bedarf der Übersetzung von Geschichte in unseren heutigen Verstehenshorizont. Ebenso wenig, wie es „eine Absage an die Empirie“²⁸ geben darf (darum kein Aufsatz, s.o), kann es rein objektives, unvermitteltes empirisches Faktenwissen geben. Meine empirische Basis bietet sicherlich ausreichend Raum für konstruktive Ergänzungen durch Historiker; ein möglicher erkenntnisfördernder Gewinn durch den angebotenen Verstehensversuch wird jedoch von Vornher ein verhindert, wenn man sich auf dieses Angebot gar nicht einlässt.

An dieses Problem schließt die meines Erachtens entscheidende Frage an: Warum können zwei Wissenschaftler (Gottfried Hagen und ich) aus verwandten Disziplinen (Turkologie und Islamwissenschaft), die sich mit einem ähnlichen Gegenstand (Kätib Čelebi) beschäftigen, derart weit auseinanderliegen, dass eine Kommunikation kaum möglich scheint? Auch ich hatte beim Abfassen meiner Arbeit ja den Eindruck, die Perspektive Gottfried Hagens sei von meiner zu verschieden, als dass eine persönliche Kontaktaufnahme und ein Austausch lohnen würde. Dabei habe ich – wie auch in meinem Buch betont –²⁹ von der historischen Rekonstruktion Hagens überaus profitiert. Ein Rückgriff auf seine Expertise zumindest vor Drucklegung der Arbeit wäre sinnvoll gewesen und hätte manche Schwäche in meiner historischen Darstellung eventuell behoben. Auch hätte ich in persönlicher Kommunikation meine Fragestellung und Herangehensweise eventuell plausibler machen können. Ich meine dies in meinem Buch zwar zu tun, aber womöglich sah Hagen seinen historischen Gegenstand so wenig gewürdigt, dass er sich auf die vorgeschlagene soziologische Betrachtungsweise nicht mehr offen einlassen konnte. Diese negative Erfahrung der Kommunikationsschwierigkeit sollte aber weniger zu einem Rückzug in die eigenen disziplinären Grenzen führen, als vielmehr motivieren, sich noch stärker auf den nötigen Austausch der Disziplinen und Perspektiven einzulassen.

²⁷ Hagen 2013: 489.

²⁸ Hagen 2013: 490.

²⁹ Zemmin 2011: 25, 44.

Bibliographie

- Hagen, Gottfried (2003): *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kâtib Čelebis Ğihännümâ*. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Turkvölker 4). Berlin: Klaus Schwarz.
- Hagen, Gottfried (2013): „[Rezension zu] Florian Zemmin (2011): *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert: ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kâtib Čelebis (1609–1657)*. Bonner Islamstudien 26. Hrsg. von Stephan Conermann. Berlin: EB Verlag.“ *Der Islam* 2: 483–492.
- Zemmin, Florian (2011): *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert: ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kâtib Čelebis (1609–1657)*. (Bonner Islamstudien 26. Hrsg. von Stephan Conermann). Berlin: EB Verlag.